



**Mulemba**

Revista Angolana de Ciências Sociais

**6 (12) | 2016**

**Sobre a sociedade e a cultura em Angola e alhures:  
algumas reflexões de percepções sobre a realidade e  
múltiplas experiências**

---

## Fundamentos da *ekula* no poder tradicional mundombe

*Fundamentals of ekula in traditional Mundombe power*

**Armindo Jaime Gomes**

---



### **Edição electrónica**

URL: <http://journals.openedition.org/mulemba/1087>

DOI: 10.4000/mulemba.1087

ISSN: 2520-0305

### **Editora**

Edições Pedagogo

### **Edição impressa**

Data de publicação: 1 Novembro 2016

Paginação: 179-202

ISSN: 2182-6471

### **Refêrencia eletrónica**

Armindo Jaime Gomes, « Fundamentos da *ekula* no poder tradicional mundombe », *Mulemba* [Online], 6 (12) | 2016, posto online no dia 30 setembro 2018, consultado o 01 maio 2019. URL : <http://journals.openedition.org/mulemba/1087> ; DOI : 10.4000/mulemba.1087

---

Tous droits réservés

# Fundamentos da *ekula* no poder tradicional mundombe

Armindo Jaime Gomes\*

**Resumo:** Este artigo foi escrito a partir de uma sümula de dados orais recolhidos entre 1997 e 2005 e procura analisar a realidade sociocultural e etno-histórica ndombe do Dombe Grande, localidade situada no sul litorâneo de Benguela. No início, a colecta de materiais nos trabalhos de campo tinha por objectivo conhecer a realidade em que se processavam as metodologias educacionais não-formais numa perspectiva freireana, ao mesmo tempo que do ponto de vista etnológico se procurava identificar melhor o Mundombe, tendo em conta o velho pressuposto apontado por distintos estudiosos e investigadores, cujas propostas de classificação integravam essa comunidade na cadeia Ovimbundu. A excepção contrária à regra desse ponto de vista se deve a Ana de Sousa Santos (1963; 1965) e Ruy Duarte de Carvalho (1997), que defenderam tratar-se de um complexo sociocultural do conjunto Helelo, ainda que, por confirmar. Para assegurar essa tese, o presente texto faz a descrição de uma cerimónia tradicional sobre a *ekula*, instituição de natureza político-religiosa observada em 1999, sem contudo poder sustentá-lo com referências bibliográficas de estudos efectuados anteriormente sobre este assunto.

**Palavras-chave:** Instituição tradicional endógena, *ekula*, *Ohoma y'Ekula*, complexo sociocultural, complexo sociocultural Helelo, cadeia Ovimbundu.

## o. Introdução

17 de Novembro de 1999. Entardecia. Compareceu junto de nós Aníbal Barbosa, então activista do programa de educação cívica e direitos humanos, para anunciar que o *Ohoma y'Ekula* ndombe acabava de convocar a realização da *ekula*, a ter lugar algures na periferia da comuna do Dombe Grande, no final da semana seguinte. Pela primeira vez ouvimos falar da *ekula* e isso graças a um dos sentinelas-informadores mobilizados entre activistas do programa

\* Docente da cadeira de *História de Angola* na Academia Militar do Exército (Benguela) e investigador independente.

educacional não-formal acima indicado, programa esse que se desenvolvia junto dos refugiados do interior assentados na aldeia do Luacho e na sede da comuna do Dombe Grande.

A ideia de criar o núcleo de sentinelas-informadores entre membros das comunidades do Dombe Grande, respondia à necessidade metodológica do desenvolvimento comunitário no que concerne à colecta de informações sobre as dinâmicas quotidianas do âmbito sociocultural ndombe, mormente as relacionadas com o funcionamento das instituições tradicionais endógenas, normalmente de acessos limitados aos agentes externos, enquanto actores não governamentais com pouca simpatia nutrida pelo poder público.

No âmbito das nossas actividades, havia a necessidade de se efectuar uma penetração educacional dentro das comunidades de referência. No entanto, não obstante ao seu característico sincretismo sociocultural, o Dombe Grande era um espaço impermeável. Aos olhos dos agentes externos, a região nutria um perfil institucional de «*sociedade secreta*», razão porque externamente sempre fora rotulada por «*região de feitiços*».

Com base neste pressuposto e a luz do presente trabalho, procuramos sustentar o posicionamento de Ana de Sousa Santos e Ruy Duarte de Carvalho documentando e estudando a *ekula*, uma instituição endógena fundamentada no poder da autoridade tradicional ndombe, tal como o são igualmente *ekwenje*, *ohovya* e *okuyanga*, respectivamente. Para isso valemo-nos essencialmente dos dados e do consequente tratamento das informações orais, recolhidos antes e depois das observações que nos foram permitidas no decurso de dez dias ininterruptos.

## 1. *Ekula* ou poder iniciático ndombe?

180 Uma das características fundamentais que diferenciam o Mundombe da grande parte dos povos seus vizinhos, incluídos os Ovimbundu predominantes na região (ARJAGO 1999), reside na realização da *ekula*. Trata-se de uma instituição multifacética, social e politicamente congregadora, cuja envergadura supera toda e qualquer instituição tradicional endógena ndombe. Multifacética porque na sua vigência comporta manifestações relativamente aos poderes político, económico, e sobretudo, religioso (MARTINEZ 2007), tornando-se o momento jubiloso e mais solidário, constitui motivo



A realização da *ekula*, com a participação do primogénito do *Homa y'Ekula*, envolvendo os participantes das *akwenje* antecedentes, legitima o surgimento da nova *ekula*, detentora do poder endógeno da autoridade tradicional, cujo testemunho é entregue da mais velha *ekula* e daí em diante esta passa ao passivo. Na mesma escala promocional, a última *ekula* transita para a categoria da *ekula* jovem e esta para a *ekula* de adultos que, por sua vez, passa para a dos mais velhos e assim, os últimos, os da *ekula* mais velha anterior desaparecem da ordem da escala estrutural.

Trata-se de um cerimonial realizado em módulos de rituais, permitindo a transição do Mundombe adolescente, caracterizado como sendo criancinha dependente da mamã, imaturo, que não crescem, impuro para uma mulher decente, marginal (CREMA s.d.), ao Mundombe cidadão (ALTUNA 1985). Mesmo não sendo uma comunidade com envergadura estrutural como é o caso de outras realidades socioculturais Helelo (ESTERMANN 1959; 1983), a moral comunitária limita o meio de intervenção social do Mundombe de sexo masculino, que não tenha apreendido os rudimentos mais elementares da *ekula* ainda que tenha frequentado o *ekwenje*, ou simplesmente, seja circuncidado (DUFF 1949), independentemente dos métodos aplicados e dos lugares frequentados,

- a) não desposam mulheres da identidade cultural ndombe (ESTERMANN 1944; 1983);
- b) são excluídos das mais importantes decisões comunitárias (GOMES 2007);
- c) ficam expostos fora do *ocoto*<sup>2</sup> (GUEBE 2003).

Em virtude destas cerimónias serem realizadas na base de intervalos muito longos (de 25 em 25 anos, como vimos), observa-se uma movimentação jamais vista de adolescentes e jovens que, partindo em busca da honra e da dignidade e sem medirem custos, estabelecem extraordinária concorrência, o que torna a imagem deveras surpreendente. Aderentes vindos das mais longínquas localidades fora da comuna do Dombe Grande e da província de Benguela, particularmente a juventude das distintas profissões e ocupações consideram válida e conquistadora do seu espaço participando.

<sup>2</sup> Leia-se *otchoto*. Espaço com funções similares ao *njango*.

## 2. Delimitação institucional da *ekula*

A realização da *ekula* que vamos descrever, foi despoletado no momento em que o *Ohoma y'Ekula* convocou o encontro da nova *ekula* (GOMES 2007). A figura do *Homa y'Ekula* é parte da autoridade tradicional endógena ndombe (ARJAGO 2002), sendo detentora de poderes dinásticos que em terra representam a comunidade ndombe, subentendida entre os ancestrais (SANTOS 1962), isto é, os não-vivos e os membros vivos. É o representante da mais alta hierarquia ndombe, comunidade conhecida por Vandombe, assim como pelas demais comunidades localizadas na região, sem que haja relação com o poder oficial que não o aceita, sendo por isso ignorado.

Vendo-se em pleno exercício da sua função, herdada dos seus antepassados, o *Ohoma y'Ekula* aglomerou a comunidade na data e local previamente anunciados, junto de um espaço mais ou menos hierofânico (ELIADE 2006) que corresponde com ao *elombe* ou «*templo sagrado*» (op. cit.), disposto próximo da sua residência.

A convocatória é efectuada porque o primogénito do *Homa y'Ekula* completa a idade que lhe permite participar no *ekwenje* (ESTERMANN 1944, 1983; ALTUNA 1985). Em função do preceituado, participam do *ekwenje* os adolescentes em idade púbere, cujos limites dependem unicamente do desenvolvimento biológico manifestado por cada interessado (cf. ALTUNA 1985).

Sabe-se que em tempos idos e por bonança, esta instituição era susceptível de se realizar durante um período longo, podendo atingir pelo menos dois anos consecutivos. Hoje, possivelmente resultante da implantação na região de infra-estruturas agro-industriais de tipo colonial e consequentemente da posterior deterioração social e económica, esse longo tempo foi sendo paulatinamente reduzido e hoje ocorre num período limitado a dois meses, e isso estando ainda dependente das condições que justifiquem a sua realização, sem contudo ser possível efectuarem-se deslocações muito afastadas da localidade e do local escolhido (ALTUNA 1985; DUFF 1945). E mais, a cerimónia acontece numa altura que tudo escasseia e o impacto da guerra do interior nem sempre permite que os Vandombe a realizem longe do litoral, na forma como desde sempre a idealizaram e com a liberdade desejada pela comunidade.

Por sua natureza, o *ekwenje* (DUFF 1945) é a instituição economicamente exigente e, por característica histórica bantu, o período

normal da sua realização é o menos produtivo, motivo porque acontece depois das colheitas, por duas razões:

- a) Grande parte dos participantes é oriunda das forças produtivas;
- b) a dieta alimentar, exigida à fartura, é baseada fundamentalmente no gado bovino e do milho, o cereal principal da sua dieta.

O grau de exigência socio-económica eleva-se a partir da obrigação dos candidatos terem de ser acompanhados por educadores (SANTOS 1969; ALTUNA 1985), geralmente irmãos consanguíneos das suas progenitoras, que se constituem como os seus tutores e verdadeiros pais sociais (ARJAGO 1999); além disso, há ainda que alimentar os membros da comissão organizadora e os outros membros que compõem o sistema do poder da autoridade tradicional endógena, multiplicando assim a quantidade dos envolvidos, enquanto participantes activos (cf. SANTOS 1969), necessários para garantir a efectivação com êxito dos objectivos perseguidos pela referida instituição.

Tal como foi no período pré-colonial (ESTERMANN 1944; 1983), e mesmo tal como foi antes da independência de Angola em 1975 (GOMES 2007), o normal é que a cerimónia *ekwenje* seja realizada anualmente, tendo em conta as condições logísticas muito próprias, ligadas à abundância das precipitações para fins agro-pecuários e à produtividade comunitária, particularmente do gado. O prolongamento do tempo e as condições exigidas naquela altura prendiam-se com o facto de tratar-se de uma escola masculina (cf. ALTUNA 1985) de tipo «*espartaniana*», na qual os adolescentes apreendiam as experiências colectivas dos adultos, resumidas nos conhecimentos teórico-práticos relativos aos conteúdos etno-históricos, etno-sociológicos, etno-religiosos, etno-medicinais, educação cívica, a pedagogia e a eloquência, a higiene e educação sexual, a filosofia e psicologia, a ética e a moral, etc., aos treinamentos práticos como a natação, música, coreografia, pesca, caça, escultura, etc. (id., *ibidem*), ao desporto, educação militar, tudo isso tendo como objectivo fundamental, o de moldar a estrutura mental do cidadão (cf. ALTUNA 1985), passando pela criação de espírito de sacrifício e de partilha, irmandade e camaradagem, ajuda mútua, destreza, através de métodos práticos rígidos e orais, baseados em provérbios e máximas, narrativas, canções satíricas e épicas, etc., etc. (GONÇALVES 2001).

Não obstante as severas restrições impostas pelo regime colonial, com o advento da proclamação da independência de Angola, a partir de 1976 e em seguida, o cumprimento do programa curricular do *ekwenje* foi reduzido e tornou-se deficitário devido a vários factores, nomeadamente a guerra, entretanto acentuada com a destruição do parque industrial<sup>3</sup> do Dombe Grande, a ocorrência de sistemáticas estiagens, cíclicas inundações e cheias do vale do rio Kupololo. Do prazo de um ano, as realizações da *ekula* passaram para uma semana a contar depois da terapia da ablação dos prepúcios dos candidatos do *ekwenje*, que ainda podem acampar durante dois meses. A grande mudança reside no facto de que durante o sarar das feridas, os adolescentes muniam-se de aulas teóricas orais para depois passarem ao intenso trabalho de preparação física, sem a aplicação da rigidez metodológica que era característico durante o período pré-colonial.

Não obstante as mudanças resultantes das crises pós-independência e consequentes mudanças nas estruturas tradicionais endógenas, com o fluxo migracional do interior para o litoral, contrariamente ao observado nas comunidades identificadas por outros grupos etnolinguísticos da região, no decurso do *ekwenje* o Mundombe não aplicava todo o seu programa (cf. GOMES 2007). Parte das actividades normais reservavam-se para a realização da *ekula* com a participação do primeiro filho do *Homa*. As realizações periódicas das *akwenje*, tinham outrora significado e valor político participando o primogénito do *Homa y'Ekula* que compreensivelmente aparecia uma única vez e a sua participação compreendia a fase da puberdade, pelo que aos adolescentes anteriores obrigava-se a participarem no *ekwenje* do primogénito do *Homa y'Ekula*, e isso com o intuito de legitimarem a passagem do testemunho da autoridade política matrilinear, isto é, do pai social ao filho biológico da irmã e a todos os adolescentes que o antecederam, incluindo os seus coetâneos, que formavam uma classe socio-política designada *ekula* (id., *ibidem*).

Enquanto o primogénito do *Homa y'Ekula* em idade púbere, filho biológico da irmã, não existir, os adolescentes Vandombe participantes do *ekwenje* reservam parte dos programas curriculares

<sup>3</sup> Referimo-nos a antiga Companhia do Assúcar de Angola, que após a independência foi nacionalizada e mudou de designação para Açucareira 4 de Fevereiro, posteriormente destruída em consequência da guerra.



emprestando conteúdos para a realização da *ekula*. O facto de aquele participar como adolescente justifica a realização da *ekula* seguinte no trecho de tempo compreendido entre os 25 anos, o suficiente para o nascimento de um filho na linhagem matriarcal real ndombe cuja sua participação no *ekwenje* serve de sanção de todos *akwenje* antecedentes. Factos são hoje conhecidos segundo a qual a herança transitou pela linha patriarcal (patrilinear) mas, caso no período indicado o primogénito esperado do *Homa y'Ekula* não exista, ou tenha nascido do sexo feminino, cabe apresentar o primogénito de uma das irmãs do *Homa y'Ekula* na ordem matrilinear (GOMES 2007).

### 3. Lógica do funcionamento da *ekula*

Do ponto de vista da ordem funcional da *ekula*, partindo dos dados recolhidos depois do alerta de um dos sentinelas-informadores anteriormente referidos, foi possível reordenar a informação acolhida através dos passos seguintes:

#### *Primeiro passo:*

Confirmada a informação sobre a existência de um primogénito do *Homa y'Ekula* (um jovem de 23 anos) depois da última *ekula*, ocorrida em 1976; o *Ohoma y'Ekula* (mais velhos) reúne *olohoma vy'Akula*<sup>4</sup> dos jovens, adultos e mais velhos com os respectivos *vakesongo*,<sup>5</sup> para avaliarem as condições económicas preexistentes e, em caso favorável, determinarem a convocação da comunidade ndombe para a realização da *ekula* dos púberes, que é antecédida do *ekwenje*, que é feito sob patrocínio dos membros das *akula* dos jovens e adultos, que contribuem com as ofertas de gado em quantidade justificável para o sacrifício durante o cerimonial.

Importa aludir que o touro, principal elemento e factor de coexistência da economia doméstica tradicional, também se torna uma instituição ndombe, pelo que caracteriza o ambiente económico da cerimónia da mais elevada consideração comunitária, pois a quantidade sacrificada determina o *status* social quer colectivo, quer individualmente de cada contribuinte.

<sup>4</sup> Plural de *Ohoma y'Ekula*.

<sup>5</sup> O mesmo que *Vakwelombe*, conselho de assessores do *Ohoma y'Ekula*.

### *Segundo passo:*

Sob a liderança do seu *Homa y'Ekula* e dos respectivos *vakesongo*, a *ekula* jovem reúne distribuindo-se pelos bairros e aldeias, num raio de cerca de 30 quilómetros, para uma mobilização abrangente e indiscriminada, o monitoramento da criação das condições e a preparação logística, logo que os iniciados do *ekwenje*, entre filhos, contemporâneos e coetâneos do primogénito do *Homa y'Ekula* jovem, completam sete semanas de estadia no *ocombo*.<sup>6</sup> Nesta altura, a comunidade expectante por um acontecimento raro, difícil de acontecer e pouco conhecido, nada mais se pode ouvir em toda a comuna do Dombe-Grande, senão a propagação da notícia da realização do evento.

### *Terceiro passo:*

São mobilizados os cidadãos, adolescentes e jovens do sexo masculino desde que tenham sido circuncidados no período limitado entre a última realização, neste caso a cerimónia de 1976 e a *ekula* convocada no ano em referência, isto é, em 1999, com a qual se identificam, e que tendo previamente escolhido um lugar, ao meio do dia, reúnem-se preparados para o início da partida. Com pequenas trouxas de bens privados presas sob bengalas penduradas sobre um dos ombros, perfilando em coluna indiana partem ao encontro do *ocombo*, onde são aguardados pelos iniciados do *ekwenje*, com vista serem integrados no plano dos ensaios da *ekula*. A presença destes é obrigatória, pois tendem para a uniformização dos rituais constituintes da geração e a preparação do encerramento do *ekwenje*, por fazer-se coincidir com a institucionalização da *ekula* mais nova.

### *Quarto passo (primeiro dia):*

A entrada lotante no *ocombo* é feita em longa fila indiana, entoadando com alegria canções épicas recheadas de sátiras. São recebidos pelos iniciados do *ekwenje* com um coro de assobios orquestrados e gritos desordenados de boas vindas. No geral, 60 dias mais ou menos, um grupo de púberes escolhe residir num espaço bucólico, tosco no olhar de agente externo, com todos os pressupostos rudimentares próprios de uma cultura natural, em busca da personalidade própria

<sup>6</sup> Leia-se *otchombo*. Designa o mesmo que *kilombo* em olundombe, a língua dos Mundombe.

que a comunidade lhes reserva. São no seu todo menores finalistas de uma escola secular irrepetível, cujas lições culturais e identitárias dela apreendidas marcam o resto de suas vidas. Calculados em mais de três centenas, dos 7 aos 30 anos de idade, organizados em estruturas de pelotão por idades, os participantes começam com a primeira fase de ensaio da dança característica, designada muito justa mente por a dança da *ekula*, até ao entardecer altura de um intervalo para jantar e, em seguida, darem continuidade ao programa que inclui outras actividades programadas para o resto da noite afora.

*Quinto passo (segundo dia):*

O segundo dia passado do *ocombo* amanhece e prolonga-se com os exercícios intensivos relativos à dança *ekula*. Porém, depois de reforçada a refeição de carne dos touros sacrificados feita em conduto do pirão de milho, pouco antes de entardecer, os iniciados espalham-se pelas estepes a procura de *angwengwe*, um tipo de rama assim conhecido para confeccionar a vestimenta de gala. Uma peça uniforme da cintura, como se de um saiote longo se tratasse e um chapéu, de similar confecção, arruma-se para cobrir por inteiro a cabeça, excepto a parte superior. Por detrás, sobram-lhe palas decaídas pelo pescoço descobrindo a face. O uniforme ora descrito serve para treinamentos posteriores que se prolongam ao terceiro dia tornando o momento mais difícil da jornada, pois a capacidade de resistência até ao dia seguinte reduz em função das idades para a grande parte dos iniciados cujo sacrifício faz-se por se tratar de ritual exclusivo no resto da vida.

*Sexto passo:*

Na madrugada do terceiro dia, sem que sejam espiados por eventuais olhares profanadores, organizados e silenciados em fila indiana, todos participantes vão ao ritual banho junto da lagoa de Civan-gulula<sup>7</sup> localizada ao sul de Kangengo, muito próximo da ponte de acesso ao Dombe Grande e, no regresso, abandonam o *ocombo* desmantelando-o com queimadas de tudo quanto foi utilizado durante

<sup>7</sup> Leia-se Tchivangulula. Entretanto, esta lagoa viria a desaparecer tendo aí sido instalada a primeira ponte da estrada de Benguela para o Dombe Grande.

a estadia cerimonial e agora achado inútil, incluindo as vestimentas de treinos por eles confeccionadas.

*Sétimo passo:*

O sétimo passo descreve os exercícios integrais do quarto dia predominado pela execução cénica da *ekula*, intervenção dedicada ao juramento público com acesso livre de convidados, familiares, interessados, momento reservado para apresentação do *Homa y'Ekula* adolescente que, mesmo conhecido, todos almejam ver. Neste dia é perfilada a manada de touros dedicadas para o sacrifício, animais esses que terão sido doados como oferendas de honra em quantidades variadas, segundo a capacidade de cada contribuinte.

Nesse momento fez-se também a demonstração da envergadura da oferta do organizador, o *Ohoma y'Ekula* mais velho, agora identificado por Cívela<sup>8</sup> Segunda. Num ano de intensa fome com mais de vinte mil famílias vivendo sob auspício da comunidade internacional, dez, foi o total de touros deduzidos do curral deste membro da autoridade ndombe que, nessa ocasião, equivaliam a cinco mil dólares norte-americanos no mercado local. A oferta caracteriza a importância que o Mundombe dá ao touro enquanto instituição e à própria *ekula* pois, numa região cadastrada pelo Programa Alimentar Mundial (PAM) das Nações Unidas, um agente do poder da autoridade tradicional endógena acabava de oferecer religiosamente em 1999, ao seu neto entronado como o terceiro na linha de sucessão, aquilo que não daria a qualquer custo à comunidade para sobreviver.

O antigo *elombe* é agora o palácio que capitaliza a *ekula* junto da residência do *Homa y'Ekula* Cívela Segunda que em 1976 passou parte do testemunho ao seu primogénito e desta vez, pela mesma razão, testemunha a ascensão do neto.

Quatro líderes hereditários em linha directa das quatro gerações, rodeados pelos respectivos *vakesongo*, permanecem religiosamente num único *ocoto* (GUEBE 2003) acompanhando os rituais tradicionais a acontecer em série por todo o pátio:

- 1) O *Ohoma y'Ekula* avô, que entronizou o seu filho em 1957 (fonte: Autor. Uma esquadra da *ekula* dos pais);

<sup>8</sup> Leia-se Tchivela.

- 2) O *Ohoma y'Ekula* pai, entronizado em 1957, actual representante legítimo da comunidade ndombe no Dombe Grande;
- 3) O *Ohoma y'Ekula* filho, entronizado por aquele em 1976, sem direito ao pleno exercício do poder, enquanto o pai estiver em gozo dos seus direitos comunitários;
- 4) O *Ohoma y'Ekula* neto, que no final do juramento desta *ekula* vai assenhorar-se da autoridade do seu pai herdeiro do avô, mas o exercício pleno só acontece quando cessar o direito de seu pai ainda em guarda, da cessação das responsabilidades do avô.

**Figura 2. Orquestração rítmica de um ritual**



**Fonte:** Autor

À excepção do avô, que é o representante supremo de todos os vivos e ancestrais vandombe, cada um dos citados é líder legítimo no círculo da sua geração.

Em suma, o quarto dia acaba por se tornar o ponto culminante da *ekula*. As quatro gerações encontram-se e trocam experiências por meio de uma orquestra rítmica de rituais invulgares de sucessão político-religiosa, pressupondo o exercício do aprendizado de gestão comunitária. Neste contexto em que o conjunto de instituições actua em simultâneo, sem intervalos visíveis, durante uma semana torna-se muito difícil de entender o fluxo interactivo nas ocorrências múltiplas e diferenciar os tipos de relações que acontecem

neste trecho de tempo em que os acontecimentos exercidos por vários grupos em forma de série e módulos, são irrepetíveis, salvo na *ekula* a ser convocada, eventualmente depois do ano 2019.

#### **4. *Elombe*, o núcleo de inteligência do poder ndombe**

O sentido etimológico de *elombe*, enquanto instituição do poder da autoridade tradicional endógena, não foge do que é característico noutros grupos etnolinguísticos de Angola, com comparação directa aos Ovimbundu (DAVID 1997; ARJAGO 1999). É o palácio (ARJAGO 2002), o paços. Outrossim, estruturalmente, diferencia-se sobremaneira dos exemplos atrás ditos, por corresponder às características de comunidades de economia fundamentalmente pastoril, respondendo ao meio ecológico onde se encontra. Além do funcionamento orgânico, compreendendo a uma hierarquia clara, obedece a uma estrutura de arquitectura simplesmente tradicional. Uma edificação de topo cónico e superfície arredondada com um orifício em vez de uma apertada entrada de acesso, de paus-a-pique, palha em volta e sobre o tecto. Pelo tamanho não alberga, no seu interior, mais de cinco pessoas sentadas, nem permite estarem mais de três pessoas adultas de pé. Em volta do fogo perpétuo, alojado no centro da superfície interna do *elombe*, localizam-se sentados os *Olohoma y'Akula*, mantendo a chama acesa como símbolo da integração da comunidade ndombe em torno de uma única autoridade (GONÇALVES 1984).

A primeira vista a entrada parece livre por permanecer aberta mas torna-se vedada aos presentes excepto os membros da *ekula* dos mais velhos. Em posição mais ou menos discreta, encontra-se de vigia o *Ohoma y'Ekula* avô ladeado por dois *vakesongo* em escala como se de soldados de guarda de honra se tratasse. A quantidade destes varia a depender da demanda comunitária da circunscrição do poder da autoridade administrativa do *Homa*.

A cinco metros da porta do *elombe* institui-se *ocoto*, de estrutura rudimentar própria de criadores (cf. GUEBE 2003) baseado em pedras fixas perfiladas em duas posições viradas uma à outra. A posição que se encontra defronte da porta do *elombe* e, a maior por extensão, em forma de um meio arco, com duas filas juntas de pedras, é a de maior representatividade e nela sentam-se cerca de

20 membros voluntários da ekula do *Ohoma y'Ekula* pai. A posição oposta, porque ambas são separadas simplesmente pelo fogo perpétuo aceso a partir do interior do *elombe*, é, normalmente, a mais pequena. O seu formato é também de um meio arco constituído por uma fila de pedras virada para a porta do *elombe*. Detrás desta fila de pedras, servindo de banco longo, encontramos um espaço aparentemente livre, com cerca de dois metros quadrados cobertos de troncos arrumados com palha por cima. O referido espaço designado por *elisululu* na língua olundombe, querendo dizer copa ou logística, serve de mesa para colocar a carne dos animais sacrificados.

*Ocoto* ora descrito (cf. ESTERMANN 1949, 1983; GUEBE 2003), é uma outra instituição sociocultural independente do *elombe* por este estar conotado com a vida político-religiosa (MARTINEZ 2007) e limitado aos *Olohoma vy'Akula* e os *Vakesongo*. Na sua composição orgânica *ocoto* é constituído por conselheiros e pais dos membros da ekula dos filhos com acesso ainda limitado antes do juramento a realizar-se no final do último dia.

No meio do *ocoto* fica colocado um *ongalo*<sup>9</sup> para o depósito público dos proventos proveniente das multas resultantes das infracções cometidas pelos presentes, particularmente por causa do excesso de consumo de *ocimbombo*<sup>10</sup> de que provém a embriaguez que conduz às acções marginais como ofensas e furtos, além de punições aos mancebos atrasados nas paradas, faltosos das planificações. Aos ofendidos reserva-se o direito de propor o valor da multa, partindo de dinheiro à espécie que atinge o valor de touros de grande porte, que se revertem a favor da *ekula*.

Não muito distante, do *ocoto* e muito encostado ao *elisuusulu*, constrói-se o *ocimpanji*.<sup>11</sup> Este é um conjunto de troncos espetados em meia altura como se fosse pequena muralha de paus-a-pique, com cerca de um metro de comprimento, onde simbolicamente são pendurados todos os cornos dos touros sacrificados permanecendo ali até o tempo dar conta deles. Até lá, a quantidade dos cornos ilustra a envergadura económica da cerimónia para quem passar por aqui. Em cinco dias e noites programados, confirmamos o sacrifício de 48 touros, sem ter em conta a quantidade de caprinos e suínos,

<sup>9</sup> Artefacto de palha. Balaio.

<sup>10</sup> O mesmo que *kimbombo*.

<sup>11</sup> Leia-se *otchimpandji*.

animais de caça e aves de toda ordem. A esta altura um touro pesa no bolso de um cidadão recorrente do mercado do Dombe Grande, \$500,00 USD, o suficiente para calcular-se o investimento mínimo da realização da *ekula* ndombe. Tratando-se de uma instituição pouco frequente, os cornos servem de relíquias comunitárias para certificar-se da realização do evento.

Uma outra instituição de relativa importância que aparece no mesmo cenário é o *elisululu* constituído por conselheiros da última geração, parte de aderentes ao *ocoto*, sendo pais dos mancebos na guarda do juramento, cuja função consiste na organização e manutenção da logística do cerimonial, cabendo-lhes acompanhar todos os passos dos seus filhos até ao último momento. Comportando-se como agentes do protocolo, na categoria de servidores da *ekula*, distinguem-se pelo porte de *omutapi*, designação da língua olundombe, também conhecido por *ohutapi*, dito da língua olukwandu, uma pulseira colocada no braço esquerdo feita de *ouhipa*, designação de fibras vegetais trançadas com fitas de couro fresco extraído das cabeças dos touros sacrificados.

Os servidores da carne fervida ou assada, os portadores de *ohutapi*, tomam a designação de *vakwamutapi* e no seu exercício apoiam-se de alguns utensílios de cozinha apropriados para estas cerimónias e que se conhecem por *matemba*, *eholo* e *etumba*, na língua olundombe, ou *ociselo*<sup>12</sup> entre os falantes do olukwandu. Com estes utensílios escoam das panelas, carregam e distribuem a carne a todos os presentes começando pelos membros da *ekula* dos filhos para terminar com as famílias acampadas, sem intervalos, deixando que os consumidores desistam pela fartura. Entretanto, dificilmente seria percebida a discriminação de ordem hierárquica da distribuição da carne aos presentes. Pronto a consumir, o touro é distribuído segundo as suas partes com valores interpretados em função das categorias e de classes beneficiárias. Nem todos têm acesso à carne da parte da cabeça, do peito, das coxas, a miudeza, por exemplos, por estar tudo direccionado.

Um aglomerado de cerca de dez mil espectadores de ambos sexos e todas as idades organizado por famílias acampadas há cinco dias, com mais de três centenas de mancebos da *ekula*, dispersa-se pelo pátio afora sobre as montanhas, debaixo do arvoredado entre os

<sup>12</sup> Leia-se *otchisselo*.



arbustos com pequenas cozinhas familiares onde preparam os seus manjares privados. Aqueles assistem, estes executam as várias instruções institucionais que se manifestam em simultâneo entre as distintas *akula* constituindo classes diferenciadas pelo porte externo uniformizado em cada uma delas.

Distinguem-se num ambiente de bastante cor reflectiva desde os trajes de gala apresentados quer por grupos, quer individualmente; — um lenço de cabeça que parte dele vai ao encontro dos ombros, duas peças de pano cruzadas pelos ombros, isto é, dos dois ombros e são presas por um nó debaixo de cada braço. Da cintura, uma outra peça de pano envolve a parte frontal até os joelhos enquanto outra por detrás cobrindo as nádegas e o resto do corpo até aos tornozelos presas por um cinturão vegetal, ao que chamam de *eponda*,<sup>13</sup> ou por vezes, também de tecido, e o conjunto de todas estas peças de vestuário toma o nome local de *ocingwani*.<sup>14</sup>

**Figura 3. Aglomerado de espectadores no cimo da montanha**



**Fonte:** Autor

<sup>13</sup> Cinturão de gala, em forma de cachecol, que desce pelas pernas lateralmente até aos tornozelos.

<sup>14</sup> Leia-se otchinguani.

O que identifica o Mundombe dos demais grupos etnolinguísticos presentes é o porte de *olomota*,<sup>15</sup> que fazem parte de todos trajes dos participantes independentemente da classe, idade ou sexo. As corres, de toda esta vestimenta, são de variante tonalidade e muito nítidas deixando os membros desta *ekula* dos filhos particularmente distintos pelo seu uniforme.

Do resto, um colorido como se fosse um arco-íris, em pleno sol ardente, espalha-se sobre os cimos das montanhas abaixo e pelos lados adjacentes do cemitério antigo, denominado «*Cabeça do Branco*»,<sup>16</sup> de onde descrevemos este texto, o que visto de longe parece um jardim primaveril, com todo o tipo de flores tropicais.

Os pontos de localização, os esquemas estruturais dos grupos subdistribuídos em pelotões com lideranças, os tipos de marchas coreográficas, enfim, em tudo se diferem incluindo nas ordens, tarefas e responsabilidades. Em regime de policiamento, a *ekula* dos pais, distribui-se junto da *ekula* dos filhos e a dos mais velhos organiza-se em pequenas plenárias de vigia dentro e fora do *elombe*.

## 5. Ponto culminante da *ekula*

O juramento dos recém-iniciados antecede a exibição coreográfica designada por *ekula*, no final do último dia<sup>17</sup> e torna-se o ponto culminante da realização da *ekula*, pois caracteriza-se pelo momento de passagem do testemunho do *Homa y'Ekula* pai ao *Homa y'Ekula* filho, transitado dos avôs, bisavôs, trisavôs, tataravôs e dos seus mais longínquos consanguíneos ligados aos *olohoma vy'Akula* de todos antepassados vandombe, para ser conservado e gerido segundo a vontade de todos expressa na tradição.

Neste momento, os presentes aglomeram-se no recinto do *ocoto* onde as mulheres, crianças e todos aqueles que não fazem parte da *ekula*, por não terem frequentado o *ekwenje*, reservam-se distantes acompanhando o ritmo da dança tradicional predominante do cerimonial que foi objecto de ensaios sistemáticos na última semana

<sup>15</sup> O mesmo que *missangas*, «contas».

<sup>16</sup> Chama-se «*Cabeça do Branco*» ao cemitério, por haver ali um túmulo de um colono cuja memória comunitária diz ser o primeiro a ser morto por um leão nesta região.

<sup>17</sup> Ocorrência de 20 de Novembro de 1999.

do *ekwenje*, agora oficialmente apresentada em público ao som de cânticos épicos exaltando as valências masculinas e do poder tradicional endógeno seguidos da musicalidade de palmas das mãos e dos pés sobre o chão sem instrumentos físicos de realce, senão, o insignificante uso de bengalas.

Ainda solteiro e sem responsabilidade marital, Domingos Joaquim Singuila Malengue, nascido em 1970, segundo o que consta, agora com 29 anos de idade, herdeiro de seu pai Civela Segunda, pelo que ascendeu em cerimónia realizada em 1976, é um Mundombe de carácter tranquilo aparentemente cidadão, como qualquer angolano da sua geração, não se depreendendo diferença alguma, passível de induzir o quão pesam sobre si os 23 anos de responsabilidades comunitárias de índole tradicional. Expondo-se passa o testemunho ao seu filho da perspectiva matrilinear identificado por Singuila Malengue, nome herdado do avô materno. Ladeado pelo pai social o pequeno nas vestes de *Homa y'Ekula*, vivencia timidamente um novo ambiente de que as atenções tornam-lhe insuficientes para captar todas as lições que tem por apreender em dois meses, desde o *ocombo* do *ekwenje* ao da *ekula*.

Aos 12 anos de idade, nascido em 1987, Singuila Malengue assume-se líder da mais nova geração, aguardando pelo seu primogénito para a transferência do testemunho de cuja longínqua função visualiza a trajectória da História ndombe.

O momento do juramento iniciado com uma breve alocução introdutiva, do *Kesongo* (cf. DAVID 1997) da mais velha geração, parado no centro do *ocoto*, assiste-se abafado pelo aglomerado que luta pelo acesso aos melhores lugares do cenário, acompanhando de perto, quiçá, ouvir melhor o que se diz.

O *Kesongo* pega no apito pendurado ao pescoço e coloca-o na boca. Soa-lhe a primeira vez, depois a segunda, a terceira e os iniciados chegados do *ocombo*, unindo fileiras, aglomeram-se num único lado seguindo as instruções por meio de sinais expressivos das mãos do *Kesongo* que orientando giram, ora para cima e para baixo, ora para os laterais, como se de um comandante de companhia militar, ou de um agente regulador de trânsito urbano se tratasse. Vendo-os organizados em três filas, uma atrás da outra, reinando a ordem e o silêncio a emergir da população espectadora, manda-os ajoelhar.

Assim inicia o juramento em língua olundombe:

«Yeveleli!... Yeveleli!...» (Escutem!... Escutem!...)

«*Catete*,<sup>18</sup> *ocanu cenu “etuva”!...*» (Em primeiro lugar o vosso, tomem chama-se «*etuva*»).

Anuncia o *Kesongo* que cita o nome de uma ave apanhada sã durante uma jornada de caça no *ocombo*. Dos vários exercícios realizados, o primeiro ser vivo encontrado na primeira jornada de caça é perseguido até que na primeira distração caiu nas mãos de seus «*predadores*» sem ser sacrificado ainda que não caiba na dieta tradicional, seja ele insecto, réptil, ave, mamífero, etc. Trazido, torna-se o *totem* (cf. FREUD 2001) da geração servindo de baptismo aos integrantes do *ocombo* cujo simbolismo representa o objecto de unidade do grupo. Apesar de não se saber como se designa nas línguas mais faladas na região, a «*etuva*», espécie de ave de rapina de menor porte, é acusada de fonte do mau-olhado aos bebés e doravante os iniciados púberes passam a chamar-se de *vakwetuva*, querendo dizer «*os de “etuva”*» que no singular passa a *ukwetuva*, o mesmo que «*o de “etuva”*».

«*Ewa!*» (Sim!) — Respondem em uníssono os iniciados de joelhos no chão e costas viradas ao oriente porque em frente está a porta aberta do *elombe* alojando *Ohoma y’Ekula* mais velha e *ocoto* donde vêm as ordens do juramento.

«*Cavali*,<sup>19</sup> «*olumbanda*»!... (Em segundo lugar, «*olumbanda*»).

«*Ewa!*...»

«*Catatu*,<sup>20</sup> «*osipipi*»!...» (Em terceiro lugar, «*osipipi!*...»<sup>21</sup>).

Como se pode perceber, o *Kesongo* não para de mencionar os nomes distintivos da *ekula* em juramento.

«*Ewa!*...»

«*L’ocambamba!*...»<sup>22</sup> (Com «*ocambanda!*...»).

«*Ewa!*...»

«*Lo TPA!*...» (Com a TPA<sup>23</sup>)

<sup>18</sup> Leia-se *tchatete*, *otchanu tchenu etuva*.

<sup>19</sup> Leia-se *tchavali*.

<sup>20</sup> Leia-se *tchatatu*.

<sup>21</sup> Leia-se *ossipipi*.

<sup>22</sup> Leia-se *otchambamba*.

<sup>23</sup> A TPA foi designada de forma aparentemente indutiva, por haver entre a nossa equipa algum equipamento similar, muitos acreditaram tratar-se da Televisão

«Ewa!...»

«A partir de hoje vocês estarão com grandes responsabilidades de conduzir os destinos deste povo *ndombe*, ouviram?»

«Ewa!...»

«Ninguém vos pode desprezar».

«Ewa!...»

«Ninguém pode matar ou maltratar “*etuva*”»

«Ewa!...»

«E “*olumbanda*”».

«Ewa!...»

«Se verem alguém a maltratar “*etuva*” vocês precisam de defendê-la!...»

«Ewa!...»

«*Twamalã*.» (Terminamos).

«Ewa!...»

O texto apresentado no decurso do juramento, com respostas lacónicas em uníssono, é todo da responsabilidade do *Kesongo*, cuja liberdade lhe confere, até que se sinta cansado e com o apito ordena o fim da sessão. Entretanto, nem tudo merece resposta da parte dos iniciados desde quanto acharem inconveniências morais ou cívicas.

29 de Fevereiro de 2000, nove dias passados do fim da *ekula*. Na expectativa de repor o presente texto aos informadores-chave e manter contactos com *Ohoma y’Ekula* mais velho, Singuila Malengue, sem aviso prévio, visitamos a *elombe* que realizou a *ekula*. Através da multidão encontrada no recinto recebemos a notícia confirmando o seu falecimento ocorrido aos 26 do corrente e foi a enterrar dia seguinte. Perdendo o pai, Domingos Joaquim Singuila Malengue ganhou o poder efectivo da autoridade tradicional endógena junto da nação *ndombe*.

## Conclusões

No final do texto aqui descrito, sobre a *ekula*, cabe-nos ressaltar os seguintes aspectos:

---

Pública de Angola (TPA). Mas não, tratava-se apenas do nosso equipamento de recolha que foi confundido com o daquela empresa pública que, na realidade, lá não esteve.

1. É ponto assente que a identidade ndombe do Dombe-Grande nada tem a ver com a história expansionista da sociocultura umbundu do planalto, pelo que as descrições de Ana de Sousa Santos e Ruy Duarte de Carvalho, são sustentáveis;
2. O choque da sociocultura umbundu contra a ndombe data desde o início do século XVII, altura da fundação da colónia de Benguela, cuja perspectiva mercadológica induziu a aderência dos planálticos forçando os Vandombe a se confinarem em torno da bacia hidrográfica do vale do Kupololo até ao presente momento;
3. Devido ao elevado índice de fertilidade das bacias hidrográficas dos vales do Kupololo e de Katombela, localidades historicamente ndombe, muito cedo ocupadas pelos Ovimbundu, em resposta às dinâmicas do mercado internacional do ocidente ao interior, ambas tornaram-se propriedades coloniais implementando projectos agro-industriais, com a mão-de-obra barata do interior, fundamentada pelos planálticos habituados ao comércio e à agricultura;
4. Foi esta realidade sociocultural e etno-histórica identificada pelos estudiosos da época colonial que os induziu a concluir que tratava-se de um espaço com subsídios socioculturais e etno-históricos de índole umbundu e não helelo;
5. Entretanto, para além do mercado pré-colonial dos séculos XVII a XIX e da implementação dos projectos coloniais agro-industriais do século XX, que determinaram o ambiente indutivo acima descrito, as consequências da guerra contra o sistema colonial desde a década de 1960, e das desavenças pós-independência de 1974 a 2002, constituem o conjunto de dinâmicas que têm alterado sobremaneira a realidade ndombe a favor do predomínio dos valores relativos aos Ovimbundu.

## Referências bibliográficas

- ALTUNA Padre Raul Ruiz de Asúa  
1985, *Cultura tradicional Bantu*. Apresentação de Dom Eduardo André Muaca. Prefácio do Autor. Luanda, Secretariado Arquidiocesano de Pastoral.
- ARJAGO, ver GOMES Armindo Jaime, *infra*
- CHAMBERS R.  
1995 (2.<sup>a</sup> edição), *Desenvolvimento rural, fazer dos últimos os*

*primeiros*. Luanda, ADRA — Acção para o Desenvolvimento Rural e Ambiente.

CARVALHO Ruy Duarte de

1997, *Aviso à navegação. Olhar sucinto e preliminar sobre os pastores Kuvale com um relance sobre as outras sociedades agro-pastoris do Sudoeste de Angola*. Luanda, INALD — Instituto Nacional do Livro e do Disco [«Estudos e documentos: Ensaio»; 22].

CREMA Roberto

[s. d.], *Mitos e ritos. Breve resenha*. Disponível em <[http://www.dialogosdoser.com/artigos/roberto\\_artigos/artigo06.pdf](http://www.dialogosdoser.com/artigos/roberto_artigos/artigo06.pdf)>

DAVID Raul

1997, *Da justiça tradicional nos Umbundu*. Luanda, INALD — Instituto Nacional do Livro e do Disco.

DUFF Padre Frederico

1945, «Circuncisão», *Portugal em África. Revista de Cultura Missionária*, 2.<sup>a</sup> série, ano I.

ELIADE Mircea

2006, *O sagrado e o profano. A essência das religiões*. Tradução de Rogério Fernandes. Lisboa, Edição Livros do Brasil [«Vida e cultura»; 62].

ESTERMANN Padre Carlos

1944, «A festa da puberdade em algumas tribos de Angola Meridional», *Portugal em África. Revista de cultura missionária*, 2.<sup>a</sup> série, ano I, n.º 6.

[1983, «A festa da puberdade em algumas tribos de Angola Meridional», in Padre Carlos Estermann, *Etnografia de Angola (Sudoeste e Centro)*. Colectânea de artigos coligidos por Geraldês Pereira, c.s.sp.; apresentação de Manuel Viegas Guerreiro. Lisboa, Instituto de Investigação Científica Tropical, pp. 193-205].

1949, «Etnologia Angolana em três livros recentes», *Portugal em África. Revista de cultura missionária*, 2.<sup>a</sup> série, ano VI, n.º 31.

[1983, «A Etnologia Angolana em três livros recentes», in Padre Carlos Estermann, *Etnografia de Angola (Sudoeste e Centro)*. Colectânea de artigos coligidos por Geraldês Pereira, C.S.Sp.; apresentação de Manuel Viegas Guerreiro. Lisboa, Instituto de Investigação Científica Tropical, pp. 407-419].

FREUD Sigmund

1950, *Totem e Tabu. Alguns pontos de concordância entre a vida psíquica dos selvagens e a dos neuróticos*. Tradução de Leopoldina Almeida; revisão de Professor Pedro Luzes. Lisboa, Relógio d'Água [«Imago»].

GOMES Armindo Jaime

1999, *Epata L'Usoma. Apontamentos etno-históricos ovimbundu*. Lobito, NNARP.

2002, *Os sobas. Apontamentos etno-históricos sobre os Ovimbundu de Benguela*. Benguela.

2007, *As civilizações lacustres das margens do Kupololo*. Prefácio de Maria Alice dos Santos Cabral. Benguela, KAT — Empreendimentos e Consultoria, Lda. [«Estudos»; 2].

GONÇALVES António Custódio

1984, «Simbolização do processo político e dinamismo socio-cultural numa sociedade tradicional: Abordagem histórica e sistémica», *Análise Social*, vol. xx, n.º 84, pp. 663-683

2001, «Rituais tradicionais de solidariedade: Religião e tensões entre finitude e infinitude», in Luís A. O. Ramos *et al.* (org.), *Estudos em homenagem a João Francisco Marques*. Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, volume II, pp. 9-17. Disponível em <<http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/2815.pdf>>

GUEBE António

2003, *O que eu aprendi no Otchoto*. Luanda, Editorial Kilombelombe [«Cruzeiro do Sul»; 1].

MARTINEZ João Flávio

2007, *Culto aos antepassados*. Disponível em <<http://www.cacp.org.br/estudos/artigo.aspx>>

SANTOS Ana de Sousa

1963, *Catálogo da Exposição de Miniaturas Angolanas*. Luanda, Outubro de 1963. Edição de Autor, subsidiada pelo IICA — Instituto de Investigação Científica de Angola.

1965, *Exposição de «Miniaturas Angolanas» de Ana de Sousa Santos*. Palácio Galveias, Campo Pequeno, 6 de Maio de 1965. Apresentação de António Vitorino França Borges. Prefácio da Autora. Lisboa, Câmara Municipal de Lisboa.

SANTOS Eduardo dos

1962, *Sobre a religião dos Quiocos*. Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar [«Estudos, ensaios e documentos»; 96].

1969, *Religiões de Angola*. Lisboa, Junta de Investigação do Ultramar.



**Title:** Fundamentals of ekula in traditional Mundombe power

**Abstract:** This article was written from a summary of oral data collected between 1997 and 2005 and seeks to analyze the sociocultural and ethno-historical ndombe reality in Dombe-Grande, a town located in the coastal south of Benguela. In the beginning, the collection of materials in the fieldwork had as objective to know (with a Freirean perspective) the reality in which the non-formal educational methodologies were processed. At the same time, from the ethnological point of view, it try to better identified the Mundombe taking into account the old assumption pointed out by distinguished scholars and researchers, whose proposals of classification emphasized this community in the Ovimbundu chain. The exception to the rule of this view is due to Ana de Sousa Santos (1963, 1965) and Ruy Duarte de Carvalho (1997), who argued that this was a sociocultural complex of the Helelo complex, although, to be confirmed. In order to assure this thesis, the present text describes a traditional ceremony about the ekula, a political-religious institution observed in 1999, without being able to support it with bibliographical references of previous studies on this subject.

**Keywords:** Traditional endogenous institution, ekula, Ohoma y'Ekula, socio-cultural complex, Helelo sociocultural complex, Ovimbundu chain

### **Armindo Jaime Gomes**

É mestre em Administração escolar (2010) pela Universidade de Évora, Évora, Portugal e licenciado em Ensino de História (1996) pelo Instituto Superior de Ciências da Educação (ISCED) do Lubango, província da Huíla. Actualmente é docente da cadeira de *História de Angola* na Academia Militar do Exército em Benguela. Enquanto investigador independente publicou entre outros os materiais seguintes: *Epata L'Usoma. Apontamentos etno-históricos ovimbundu* (2000); *Os Sobas. Apontamentos etno-históricos dos Ovimbundu de Benguela* (2003); *As civilizações lacustres nas margens do Kupololo. Ensaio etno-histórico sobre Benguela* (2007). Além das múltiplas funções de investigador, docente e consultor, é escritor membro da União dos Escritores Angolanos (UEA), cujos trabalhos assina com o anagrama Arjago, tendo publicado: *Crepúsculo matutino. Poesia* (1990); *Noites por dia. Poesia* (1998), Premio Literário António Jacinto. Figura na obra colectiva *Todos os sonhos. Antologia da poesia moderna*, obra com a qual a UEA comemorou 30 anos de literatura em Angola.

[e-mail: arjago\_kat@yahoo.com.br]

[e-mail: cacul.k@gmail.com]